

Inflexiones de la voz y reconfiguración de los afectos en los *Afectos Espirituales* y *Su Vida* de la Madre Josefa del Castillo

Andrea Nicole Gayet
Instituto de Literatura Hispanoamericana
Universidad de Buenos Aires
andreegayet@hotmail.com

Resumen:

La Madre Josefa del Castillo (1671-1742) escribió en el convento de Tunja dos textos representativos de sus experiencias visionarias, prácticas religiosas y vivencias de la fe, los *Afectos Espirituales* y *Su Vida*. En el siguiente artículo, analizaré cómo construye su autofiguración y distintas modulaciones de su voz a partir del uso de las emociones y del registro visionario. De esta manera, subvierte la asociación del orden afectivo con la pasividad, la inmovilidad y la debilidad, para construir desde allí nuevos significados que no solo sustentan su voz, sino que laxan los límites impuestos a las religiosas. El análisis comparativo manifestará cómo Josefa sabe manejar los registros esperados para su género, así como trascenderlos.

Palabras clave: afectos; vidas de monja; autorrepresentación; misticismo; siglo XVIII

Articulation of the Voice and Reconfiguration of Affects in *Afectos Espirituales* y *Su Vida* by Madre Josefa del Castillo

Abstract:

Madre Josefa del Castillo (1671-1742) wrote two texts in the convent of Tunja, which reflect her visionary experiences, religious practices, and lived faith: *Afectos Espirituales* and *Su Vida*. In the following article, I will analyze how she constructs her self-representation and various modulations of her voice through the management of emotions and visionary discourse. In doing so, she subverts the association of affective order with passivity, immobility, and weakness, thereby constructing new meanings that not only support her own voice but also loosen the boundaries imposed upon religious women. The comparative analysis will shed light on Josefa's ability to navigate the expected registers for her gender while transcending them.

Keywords: affects; nuns' lives; self-representation; mysticism; XVIII century.

Fecha de recepción: 13/ 10/ 2023

Fecha de aceptación: 10/ 11/ 2023

Con voces mudas, y en su silencio más vivas y eficaces que toda la elocuencia.
Madre Josefa del Castillo

Francisca Josefa de la Concepción Castillo (1671-1742) escribió dos grandes obras los *Afectos Espirituales* y *Su Vida*, como testimonio de su historia, manifestaciones sobrenaturales, arrebatos místicos y vivencias de su fe. Si bien la comparación de ambos textos no es innovadora, puesto que la crítica (García-Múnera) ya la ha trabajado, considero que su abordaje desde la teoría de los afectos puede arrojar otra luz. En este artículo, analizaré el modo en que Francisca Josefa construye, en cada texto, su autoridad y autorrepresentación desde dos ejes: la retórica afectiva y el manejo de la propia voz y la voz ficcionalizada de la divinidad, a partir de lo cual laxa los límites impuestos al género femenino.¹

La figura de Francisca Josefa era en el convento de Santa Clara de la Real en Tunja cuanto menos inquietante, tenía visiones demoníacas, oía voces que avecinaban la muerte de quienes efectivamente luego fallecían, padecía de paroxismos y desmayos, pero también se comunicaba directamente con la divinidad, quien le otorgaba consolaciones frente a sus sufrimientos. Ante a esta situación, sus confesores le solicitaron escribir sus experiencias sobrenaturales y su vida. En *Su Vida*, ante la presencia fuerte de un destinatario, el confesor, apela a una retórica afectiva sufriente y a recursos retóricos para relatar sus vivencias con el fin de demostrar la ortodoxia de lo narrado. De este modo, la narración fluye entre citas bíblicas, rememoraciones de sueños y visiones, conflictos en el convento, descripciones hiperbólicas de sus enfermedades y mortificaciones, e introspecciones sobre los caminos para llegar a Dios.

En el caso de los *Afectos Espirituales*, se trata de dos volúmenes con 108 y 87 afectos, respectivamente, donde predominan los diálogos con la divinidad, las visiones, los sueños, las reflexiones sobre fragmentos bíblicos, y las citas e interpretaciones de las escrituras intercaladas con copiosas descripciones de los estados de su alma. Este último texto fue analizado por la crítica preponderantemente desde el discurso místico, aquí me interesa continuar con la lectura comparativa para enfatizar la manera en que la Madre Josefa del Castillo logra modular diferencialmente su voz.

Hermosos son los labios de mi esposa cuando tienen la ley de mi caridad y clemencia; mas al silencio (...) Calla por imitar a tu esposo, de quien se dice: no abrió sus labios. Calla por un interior conocimiento de tu bajeza e indignidad para

¹ Una primera y acotada versión de este trabajo fue presentada en las XXXV *Jornadas De Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana* (FFyL UBA) con el título “Madre Josefa del Castillo: afectos y modulación de la voz en los *Afectos Espirituales* y *Su Vida*”.

alzar la voz, (...) Calla, porque el Señor gusta de ello, pues muchas veces oíste y leíste cuánto le agrada el silencio (Castillo 1956a: 336).

Estas palabras, le dice Cristo a Francisca Josefa en uno de sus tantos coloquios. Mas Josefa alza la voz y habla, por ella misma, por Cristo, por una voz que se torna indiscernible, habla de su cuerpo que sufre, de un alma que busca incesantemente a su Dios, de relatos bíblicos, de salmos y de visiones demoníacas. Y no solamente habla, sino que excede la pretensión de la comunicación informal, privada, íntima y personal con la divinidad esperadas para las religiosas (Albert 1999); y plantea así otro vínculo con el mundo sobrenatural, uno que sobrepasa la mera experiencia corporal e inefabilidad del arrebató místico, para hacer ingresar una voz que interpreta sus propias visiones, pero también la palabra divina, leyéndola y comentándola.

Ambos textos constituyen dos caras de una misma moneda, la indagación de la propia interioridad, tal como lo han resaltado Achury Valenzuela (1956), McKnight (1997) y Robledo (1992):

Los *Afectos...* resulta ser el relato de las mismas experiencias de la cotidianidad contadas en *Su vida*, mezcladas artísticamente con elementos tomados de fuentes religiosas y comentarios sobre su vivencia mística. Y es en este texto en donde su intencionalidad de mostrarse "elegida" es más evidente, y en el cual, por consiguiente, el juego literario y evocador de su personalidad escindida, se hace mayor al presentar a su amaño su otro "yo" (1992: 59).

El delineamiento de una voz enunciativa está ligado a la autorrepresentación y la construcción de una autoridad para poder enunciar. Esta conjunción es propia de las *vidas* de monjas producidas dentro el discurso contrarreformista y confesional, por ende, bajo la mirada de los confesores que escrudiñan las experiencias y vivencias de sus hijas. La *doxa* sobre las mujeres, en la época, sostiene que son más propensas a engaños del demonio e impresiones lunáticas, que poseen escasas aptitudes para las letras y el raciocinio. Por esta razón, estos textos, tal como expresa Lewandowska (2019) para las monjas áureas, evidencian una autoridad inestable y frágil que frente a los confesores y censores podía virar rápidamente a la posesión diabólica, locura, o fraude (2019: 61), lo cual trae, a su vez, una ansiedad de autoría:

the prose of women in the convent was always an act of defiance although it purported to be an act of obedience. Women wrote from a position of perceived strength and avowed weakness. Strength came from a long tradition of women religious who had taught and written, who had been martyred and sainted (Arenal & Schlau 1989: 16)

Broomhall (2015) define a la autoridad como inherentemente relacional, por lo que la capacidad para ejercerla constituye un acto social y cultural que además está moldeado por identidades como el género y prácticas que incluyen a las emociones. Las religiosas, al tener una autoría marcada por el género, recurren a recursos retóricos y emocionales para construir su autoridad enunciativa.² Según Broomhall, “authority therefore as a practice that was earned and achieved through a range of (often subtle) means, including the employment (and sometimes manipulation) of contemporary gender ideologies and performances of emotion” (Broomhall 2015: 2), en el caso de la Madre Josefa del Castillo, está claramente pautaada desde el sufrimiento, la tristeza y el amor.

El “giro afectivo” permite realizar una relectura de estas producciones para analizar el papel de las emociones y sus efectos, cuestionando la asociación de la emotividad con la pasión, la pasividad, la debilidad y la figura de la mujer. Esta conjunción ha contribuido a la construcción del género femenino (heredero de Eva) como más cercano a lo terrenal, los pecados, las pasiones y emociones, postulando así a “la debilidad de la mujer como eje ideológico del poder” (Franco 1994: 565). Estas asociaciones no se limitaron a los siglos XVII y XVIII, ya que, hasta hace poco ser emotivo era una característica de ciertos cuerpos y no de otros (Ahmed 2014).

Miedo: superficies textuales y corporales

Si las emociones son “lo que nos mueve, lo que nos hace sentir, es también lo que nos mantiene en nuestro sitio, o nos da un lugar para habitar [...] [y] conecta los cuerpos con otros cuerpos” (Ahmed 2014); el miedo constituye en estas producciones uno de los afectos principales. Observo aquí una “política espacial del miedo”, tal como afirma Colombi (2022), que restringe la movilidad de algunos cuerpos, como los de los potenciales herejes y las mujeres, mientras amplía la de otros. Esto se refleja en el voto de clausura, exclusivo para las mujeres y en el limitado acceso a roles sociales disponibles para ellas. Bajo estos lineamientos, leo la incidencia del género y las emociones en la construcción de una autoridad enunciativa y una autofiguración en la Madre Josefa.

² McKnight (1997) habla de “gendered authority” para pensar cómo los géneros textuales disponibles para los autores varones ofrecían un tipo de conocimiento y modos de autorización distintos a los de las *vidas de monjas*. Para las religiosas, el conocimiento en los textos espirituales de auto-exploración estaba mediado de forma tal que reflejara una autoridad y una agencia autoral diluidas.

Según Ahmed, el miedo toma forma a partir de una “zona de contacto” en la que otro impresiona y deja sus impresiones; además, enfatiza el carácter fundamental de las figuras retóricas para la emocionalidad de los textos. En las producciones de Francisca Josefa esta “zona de contacto” impacta tanto en el texto como en su cuerpo. Su escritura está enmarcada por el miedo, ya que la autoindagación era peligrosa: “By holding out the clear threat of labeling as heresy or demonic deception that knowledge that was substantiated through experience, dominant discourses marked subjecthood as a space of inherent danger” (McKnight 1997: 22). Además, el acto escriturario surge como respuesta al mandato del confesor que dentro del vínculo eclesiástico y confesional ocupa una posición de poder que lo habilita a determinar la ortodoxia o heterodoxia de los hechos narrados: “Proseguiré, padre mío, obedeciendo por la voluntad de Dios, que es el único fin que yo en esto pueda tener para atropellar mi repugnancia y vergüenza, y las muchas cosas con que se aflige mi corazón en esta obediencia” (Castillo 2007: 187). Esto tiene, sin duda, efectos en el relato, lo que Alison Weber denominó “la retórica de la feminidad”, es decir, un conjunto de estrategias retóricas como la *captatio benevolentiae*, estrategias de falsa humildad, envilecimiento y el estilo coloquial, entre otras, como respaldos de la enunciación (Lewandowska 2013); a lo que añado la expresión de la vergüenza, duda y sufrimiento al escribir –una retórica afectiva–, para ganar el beneplácito de su confesor.

El miedo se extiende a la vivencia de experiencias sobrenaturales ante la duda de su naturaleza divina o diabólica: “Queriendo yo por el grande temor y miedo que tengo a todo lo que puede entenderse visión, etc., huir el pensamiento, entendí: no debes dejar de apreciar aquellas semejanzas de cosas con que el amor divino te muestra sus dones, pues son señas de su liberalidad, que levanta al pobre y lo enriquece” (Castillo 2007: 98). Frente a lo cual Francisca hace uso de la voz divina, mediante el verbo “entendí”, para asegurar la ortodoxia de las visiones, y presentarlas como señal de su amor por ella. Paralelamente, el miedo es constitutivo de la concepción de su corporalidad ya que, según el discurso contrarreformista, podría traer potencialmente la perdición, si no era cercado y controlado (sobre todo el cuerpo de la mujer). De allí el sufrimiento de los ejercicios mortificatorios y las tecnologías que operaban sobre el cuerpo y la necesidad de alejarlo de lo terrenal, “morir al mundo”, para dirigir los sentidos a Cristo: “Tenía un horror a mi cuerpo que cada dedo de las manos me atormentaba fieramente” (Castillo 2007: 139).

Sufrimiento: modo de construir autoridad y voz interpretativa

La corporalidad sufriente es uno de los pilares esenciales en la autofiguración de Josefa como religiosa y mística, lo cual contribuye además a construir una imagen modélica frente a sus compañeras; por ejemplo, dice cumplir con sus tareas, aunque esté a punto de desfallecer, y a soportar afrentas del prójimo, con humildad; dispuesta a seguir a Cristo a través del padecimiento. El camino a través del dolor responde a la

[p]romoción de una ejemplaridad femenina ostentada mediante la producción de un cuerpo extravagantemente enfermo a través de actos de auto-mortificación que tenían como meta principal la aniquilación del yo pero siempre enmarcado en un discurso prescriptivo que funcionaba para vigilar y controlar las acciones del cuerpo monjil (Kirk 2009: 148).

Josefa combina los ejercicios ignacianos con distintos modos de penitencias interiores (la experimentación de la culpa) y exteriores, el ayuno, la vigilia y la mortificación de la carne (Moscoso 2017). Esto estaba, además, promovido por representaciones dramáticas del sufrimiento y éxtasis en el arte barroco (Franco 1994). El dolor es un afecto preponderante en ambos textos, ya que es el medio por el cual Francisca busca acercarse a Cristo, sea desde el dolor físico (imitando así la pasión crística), o el dolor espiritual que conlleva la autoindagación. Por esta razón, estará presente en diversos ámbitos de sus vivencias y constituirá un punto central en su *self-fashioning*.³

En *Su Vida*, las escenas de mortificación y sufrimiento corporal y espiritual son numerosas, detalladas y cruentas, muestran a un cuerpo abyecto y a un sujeto próximo a su disolución; en estas, el dolor se presenta como el lugar de encuentro entre el cuerpo femenino y el poder, demostrando cómo Francisca Josefa asume el lugar que estaba destinado para la mujer dentro del discurso místico a partir de la aniquilación y negación sí. A su vez, su concepción del cuerpo refleja el desprecio hacia lo corporal propio del discurso contrarreformista: “menos has de escuchar los clamores de la carne, pues es aquella sanguijuela que jamás se dará por satisfecha, si le vas con sus quererres, y siempre está diciendo; daca, daca” (Castillo 1956b: 106). De allí que las tecnologías que operan sobre el cuerpo femenino se manifiestan en la siguiente reflexión sobre los sentidos corporales: “Estos sentidos, cuyas

³ Este concepto es tomado de Stephen Greenblat que lo define como “un sentido, un orden personal, un modo característico de dirigirse al mundo, una estructura de deseos delimitados, y siempre algunos elementos pertenecientes a un modelaje deliberado de la formación y expresión de la identidad” (1980: 1) (la traducción es mía). Quispe-Agnoli (2018) utilizará el término auto-modelaje que también puede ser aplicado aquí.

puertas es necesario estar continuamente cerrando con trabajo y dolor, porque no entre por ellas la muerte del alma” (Castillo 1956a: 141).

No obstante, postulo que Josefa del Castillo realiza, por momentos, un manejo de la retórica del sufrimiento que le permite correrse de un lugar pasivo e inmóvil, sin dejar de figurarse como monja sufriente, respondiendo así a las expectativas de su rol y, al mismo tiempo, sobrepasándolas. Me centraré en algunos episodios que evidencian un manejo otro del sufrimiento que no solo le permiten escribir y delinear la propia voz, sino trascender los límites trazados al género femenino —relegado a un acceso delimitado de textos, a la interacción directa y emocional con la divinidad, más abocado al acto que a la reflexión, y sobre todo vedado de predicar (Albert 1999). Esto se puede ver, por ejemplo, en cómo ingresa la cuestión del cilicio en los *Afectos* ya no desde imágenes corporales hiperbólicamente sufrientes, como lo hacía en *Su Vida*, —“hacia muchas disciplinas con varios instrumentos, hasta derramar mucha sangre. Andaba cargada de cilicios y cadenas de hierro, hasta que sobre algunas crecía la carne” (2007: 70)— sino asociado a la fortaleza:

la licencia que V. P. me dio de los cilicios, entendí ésto: el cuerpo es aquel campo que consideró la mujer fuerte y prudente, y lo apreció y compró para plantar en él una viña de la labor de sus manos. Esta tierra del cuerpo es campo que se le da al alma para que ella lo trate como esclavo comprado, sirviéndose de él como señora, y como quien labra su tierra para coger frutos de vida eterna, arrancando con valor, con el trabajo de sus manos, y con la fortaleza de sus brazos, sus abrojos, espinas y malas yerbas, que siempre produce (Castillo 1956a: 16).

Aquí el cuerpo es comparado a la tierra (siguiendo a Santa Teresa), y lo que es más importante, a ella como mujer fuerte, “señora” que lo labra con la fortaleza de sus brazos, alejándose de la autorrepresentación de una mujer débil y la de un cuerpo a punto de desfallecer. Un desvío de otro tenor puede rastrearse en cómo se siente ante las disputas en el convento:

El cuerpo tan estropeado que a cada paso me parecía iba a expirar y fenecer, sin poder dejar de estar en un casi continuo llanto y temblor, como que con fuego me desgarraban las entrañas o que todos mis huesos se habían vuelto de fuego; etc. Junto con esto llevaba muchas pesadumbres y contradicciones en las cosas más sensibles; padeciendo también la persecución del enemigo malo [...] En uno de aquellos días, me abrió Nuestro Señor los ojos del alma, estando rezando vísperas, dándome luz de que. Hízome entender aquel verso del salmo que dice: *Beatus vir qui implevit desiderium suum*, etc. Como si dijera: dichosa serás, feliz y bienaventurada [...] Yo puse mis deseos en tu corazón de padecer, de humillarte, de obedecer e imitarme (Castillo 2007: 220-221).

Las imágenes del sufrimiento físico y espiritual son hiperbólicas e insoportables. Busca abrigo en Dios que se comunica con ella mediante esta corporalidad “dúplice”, “los ojos del alma”, y como bálsamo le otorga una comprensión de su estado a partir de una cita en latín correspondiente al Salmo 126. Francisca Josefa dice en *Su Vida*, no saber latín, por lo que se trata de un conocimiento infuso que aquí le permite ingresar su voz en su costado hermenéutico ya que a través del sintagma “como si dijera” interpreta la cita en base a su propia vivencia. Consecuentemente, respaldada por la experiencia sobrenatural, atribuye a sus sufrimientos un significado ulterior valiéndose del *argumentum ad divinam voluntatem*, por ende, presentándolos como parte de la voluntad divina.⁴ Este gesto reaparecerá en una visión en donde padece los mismos sufrimientos que Cristo en la cruz, y hace del desmembramiento de las extremidades una metáfora de las discordias en el convento, especialmente de la disputa con un prelado (Castillo 2007: 120).

El sufrimiento desde la *imitatio christi* trasciende el ejercicio mortificatorio y le permite autorrepresentarse indirectamente como modelo en un convento que parece no ser un espacio ideal de recogimiento y veneración (dice sobrellevar numerosas disputas, afrentas, acusaciones e insultos con superiores, religiosas y criadas). Francisca recuerda, en el Afecto 64, un sueño:

Parecíame en sueños que andaba buscando a Nuestro Señor, con una ansia y deseo grande, y entraba en un zaguán de cierta comunidad religiosa, donde encontraba a Nuestro Señor desnudo, caído en el suelo, con un rostro y semblante tan apacible y humilde, que me atravesaba el corazón. Allí estaban algunas personas descargando azotes sobre su cuerpo caído y herido [...] Yo sentía un dolor tan sin comparación, que como atravesada de cuchillos (...) salía de allí como fuera de mí, dando dolorosos y amargos gemidos (...) Fue tanto mi dolor y mi llanto que despertaron las novicias, y llegándose a mí, procuraban por mucho rato sosegar me (...) me parece que aquello era, aunque no cosas de pecados mortales, mas relajaciones en cosas perjudiciales a la religión, etc. Notaba que en el un lugar de aquéllos, estaba más oscurecida la hermosura de Nuestro Señor. En otra ocasión, en que se hacían unas fiestas, interviniendo algunas cosas que desagradaban a Nuestro Señor, entendí estas palabras: "mira, esas luces son hachas con que lastiman y quemán mi costado" (Castillo 1956a: 223).

⁴ Esta estrategia es tomada del libro de Julia Lewandowska *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro* (2019) en el que trata distintos modelos de autoría y autoridad literaria y formas particulares de agencia de las religiosas europeas. Allí enumera cuatro tipos, *argumentum ad verecundiam*, *argumentum ad auditorem*, *argumentum ad experientiam* y *argumentum ad divinam voluntatem*. Los dos últimos serán útiles para analizar la construcción de una autoridad enunciativa en la Madre Josefa del Castillo.

En este registro onírico ve a Cristo azotado dentro de una comunidad religiosa, esto le genera un sufrimiento incomparable que la hace gritar, despertando así a sus compañeras. Josefa interpreta su propio sueño, obviando la mediación del confesor, en donde el sufrimiento de Cristo representa las faltas de las religiosas: “me parece que aquello era, aunque no cosas de pecados mortales, mas relajaciones en cosas perjudiciales a la religión”. Si hay un matiz de duda en la frase “me parece que”, desaparecerá a continuación cuando al hablar de las fiestas en el convento, ella oiga e introduzca directamente la voz de Dios: “entendí estas palabras: “mira, esas luces son hachas con que lastiman y queman mi costado””. Lejos quedan sus sueños de la infabilidad muchas veces atribuidas a sus experiencias sobrenaturales, y lejos este sujeto sufriente de la simple experimentación del dolor como *imitatio christi*: sufrir por las heridas de Cristo la diferencia del resto, en tanto deviene “porta voz” de la divinidad, y vehiculiza una crítica a las costumbres conventuales. Lo que aparece también en *Su Vida*: “¡Dichosos los conventos, y dichosos los religiosos, que sirviéndose unos a otros, ejercitan la humildad, la paciencia y caridad, libres de una y de muchas inquietudes, que solo experimentadas se conocen!” (Castillo 2007: 212).⁵

En el Afecto 89, frente al sufrimiento generado por la duda sobre sus propios escritos inserta una visión consolatoria que además autoriza su voz. Reflexionando sobre la santísima trinidad y padeciendo —“parece que los huesos se me despedazaban unos con otros, y que me metían puñales por el alma, (...) que me desgarraban las entrañas, o el alma, con peines ardiendo, o que todos mis huesos se habían vuelto de fuego” (Castillo 1956a: 292)—, ve que de su mano destila como un bálsamo de oro:

me parecía que ya estaba perdida y condenada, y que esto me sucedía por haber escrito algunos sentimientos que han pasado por mi alma en el discurso de mi vida (...) pensando, pues, que por no ser esto espíritu de Dios, me vía en tanta perdición, angustia y tribulación (...) A los tres días me pasó esto que he dicho, y entendí: que en lo que en los papeles está escrito, no es nacido de mi, ni del espíritu malo, sino de Dios, y de su luz, que por sus incomprendibles juicios me lo ha hecho escribir (...) que en mostrarme aquella semejanza de perlas, oro y piedras preciosas, me

⁵ A lo largo de *Su Vida*, realiza referencias sutiles a esto: que “No vía con los ojos de mi alma más que las ofensas que se cometen contra Dios, y esto era una vista llena de pena y horror” (2007: 210), se llena de colera al ver a las religiosas “haciendo y diciendo cosas que me parece ser forzoso corregir” (2007: 212)

daba Nuestro Señor a entender cuánto se deben amar, guardar y apreciar sus palabras e inspiraciones” (1956a: 292).

En primer lugar, quisiera destacar que la escritura representada como bálsamo de oro se aleja de sus frecuentes asociaciones a las lágrimas y al sufrimiento y, en segundo lugar, cómo la duda sobre la ortodoxia de sus escritos es disipada mediante su propia interpretación de la visión según sus vivencias, y su escritura autorizada bajo voluntad divina: “no es nacido de mí”. La autoría queda diferida, ella situada como mero instrumento (o como dice en el Afecto 35, “flauta delgada por donde habla Dios”), la ortodoxia y su accionar asegurados bajo el *argumentum ad divinam voluntatem*.

El sufrimiento aparece en los *Afectos* como vinculación profunda con la divinidad, y está asociado a la representación de distintos aspectos de la vía mística. En el Afecto 18, refiere “aquel desmayo y ansia mortal, me pareció ser un conocimiento que Dios da de sí mismo, de manera que el alma, conociendo algo de aquel ser inmenso, lo que más conoce es que no conoce; y muere y arde (...) el alma siente, o conoce sin conocer” (1956a: 94). Aquí Josefa nuevamente interpreta su propio sufrimiento para dar cuenta de la naturaleza incognoscible de Dios. Tal como he postulado que el sufrimiento habilitaba, en *Su Vida*, la vertiente interpretativa de su voz, aquí da lugar a un estilo poético mediante el cual dará cuenta de la búsqueda de Dios:

Del modo que desea el ciervo las fuentes de las aguas, etc. Enténdalo de modo que nunca lo sabré explicar, porque me parecía que era experimentar en mí aquellas cosas, de tal suerte que no cabe en términos humanos. Parecíame que el alma, buscando su Dios con aquella sed y ansia, se subía y hallaba sobre todas las cosas criadas, y se le mostraba la grandeza de los cielos, sol, luna, estrellas, elementos, etc.; y pasando estos tabernáculos admirables, aún no llegaba a la admiración de su Dios, donde sentía un gemido, un ¡ay!, un desfallecer, *haec recordatus sum, et effudi in me animam meam*. Todas las cosas le parecía le daban a entender: no somos nosotras a quien buscas, más alto sube, más escondido está. Con voces mudas, y en su silencio más vivas y eficaces que toda la elocuencia, le decían el sol y el cielo: más grande es, más claro, más hermoso, más alto, más firme (...) Las fragancias, las flores, las fuentes: más dulce es, más amable, más amoroso, más suave. El fuego en su esfera: más poderoso es, más eficaz, más activo, etc. Pues, ¿a dónde se halla esa dulce sabiduría? El mar y los abismos dijeron: no está en nosotros. Rodeando las calles y las plazas de todo lo criado, no se encuentra. Un abismo llama a otro en la voz de su obscuridad. Oh Dios escondido [...] ¿No sois aquella sabiduría que hallan los que la buscan, y que les sale alegre al encuentro? (1956a: 325).

La autora acude al tópico de lo inefable (Moore 2010) para expresar el carácter de la manifestación divina. Luego, representa la búsqueda de Dios (casi como una alegoría de la vía

mística) como un viaje por todo lo creado, remitiendo así al carácter “holístico” o totalizador, propio de la mística, en donde “la mirada abarca al mundo como un todo y, en oposición a la visión analítica, parceladora, de la conciencia ordinaria” (Martín Velasco 1999: 322). Con ecos del *Primero Sueño* sorjuanino, utiliza recursos poéticos como la enumeración, el símil, la repetición, la aliteración, el oxímoron, las imágenes visuales, la personificación y las preguntas retóricas.

Este flujo poético es representativo de lo que Hernández-Torres (2003) reconoce como una recuperación de la capacidad lingüística luego de su pérdida en la experiencia mística, a partir de un exceso, o lo que De Certeau llama “endless narrativity”. Aquí Josefa plantea implícitamente una intertextualidad con el Salmo 42, al comienzo, con la comparación del ciervo, y luego explícito con la cita en latín, sin embargo, todo lo restante, es agregado por ella; de este modo, utiliza el discurso autorizado de las escrituras como puntapié para desenvolver su voz poética, que ya había dejado entrever en poemas presentados como fruto de inspiración divina. A diferencia de *Su Vida*, donde las citas en latín aparecen como dichas por la divinidad (“hizóme entender”, “repetían a los oídos de mi alma”, etc.), aquí son introducidas por su propia voz. Este atisbo de mayor autonomía se traduce en la escritura global de los *Afectos*, al punto que la crítica dirá que la voz cobra confianza volviéndose más afirmativa, sombría, pero gozosa (McKnight). En estos episodios, Josefa, aunque hace uso de una retórica afectiva sufriente, hace ingresar, junto al dolor, elementos que reafirman su figura como mística (interpretación de sus visiones, de la voluntad divina, escritura mística poética, etc.) y que paralelamente le otorgan a su voz un excedente que autoriza su discurso.

Amor divino: reflexiones más allá de la retórica amorosa

En *Su Vida*, el vínculo amoroso con la divinidad está representado de acuerdo a lo que en la cultura cristiana moderna se llamaba “holy affections”, según Hannah Newton (2017), emociones espirituales especiales (amor y agradecimiento a Dios y la anticipación gozosa de la salvación) producidas por el Espíritu Santo. En Josefa, está combinado con el sufrimiento ya que la mortificación constituye una forma activa de llegar a estos afectos sagrados:

una consolación tal [...] casi se suspendían mis sentidos; y algunas veces por dos o tres días estaba como fuera de mí, embebida el alma en aquella consolación y amor sensible [...] sentía una fuerza interior que me hacía retirarme a hacer los ejercicios de mi padre san Ignacio, y en ellos recibía más copiosamente aquella consolación (Castillo 2007: 147)

No obstante, el amor hacia la divinidad, en los *Afectos Espirituales*, se desvía de este tipo de descripciones y experiencias. En *Su Vida*, la voz “interpretativa” surge de un registro acotado, el onírico o la visión sobrenatural; en cambio, en los *Afectos* rebasa esos ámbitos asociados a la experiencia mística, en tanto realiza comentarios del Ave María, del Credo o bien interpreta las escrituras, sobre todo los salmos, como en el Afecto 57:

¿Quare fremuerunt gentes?. En el tiempo de la pasión del Señor, Rey constituido sobre Sión, su monte, para enseñar su precepto, aquel mandato máximo: amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, etc. Y aquel precepto suyo: *hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* En este tiempo se juntaron y estuvieron los reyes y príncipes que dominaban la tierra, adversos al Señor y adversos a su Cristo (a quien se dijo aquella palabra eterna: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*). En aquel *hodie* que carece de mudanzas, que no tiene principio ni fin, y es fin y principio de todo; en aquel día acerca de quien no hay mudanza, ni se ven sombras, estuvieron adversos al Señor y a su Cristo, quebrantando la ley natural y la escrita, y arrojando de sí, y no recibiendo el suave yugo de la ley de gracia (Castillo 1956b: 169)

En este fragmento hay tres citas en latín correspondientes al Salmo 2, al libro de Juan y al de los hebreos, respectivamente. La cuestión del amor a Cristo ingresa aquí no como emoción, sino como reflexión en torno al precepto cristiano, a partir de allí se detiene y explica el término *hodie*, sin hacer referencia a que este conocimiento sea otorgado por Dios. Josefa se aleja del ámbito místico con el análisis que va desplegando y se acerca a las *Enarraciones sobre los salmos* de San Agustín quien también se detendrá en este mismo salmo y este mismo término.⁶ Esto evidencia, tal como expresa McKnight, que el contenido doctrinal no cuestiona las prescripciones de género, pero sí la “forma”: “her mystics encounter with the Scriptures, its ritual setting, and the form in which she writes does not fit comfortably into standard genres and gender codes” (1997: 171).

O bien en el Afecto 10, el vínculo con la divinidad es tratado del siguiente modo:

¿Qué dijeras de un criado que entrando a servir en el palacio de un gran señor, sólo quisiera sentarse a la mesa y comer de aquellos delicados y sabrosos manjares del plato del rey? ¿Esta no fuera insania y locura? (...) Mira el criado fiel y leal cómo recibe el sustento y regalo de la mano de su señor, con qué reconocimiento y alegría, por ser dádiva de quien tanto ama (1956b: 28).

⁶ “La palabra hoy significa tiempo actual y en la eternidad no hay rastro de pretérito, como si dejara algo de ser, ni futuro, como si algo no existiera todavía, sino únicamente presente, porque todo lo que es eterno permanece siempre” (1964: 10).

En primer lugar, el tono de este fragmento (al igual que el resto de este afecto) se acerca más a la predicación al incurrir en frases sentenciosas y generalizadoras; en segundo lugar, no se puede diferenciar si Francisca se habla a sí misma (a su alma), o si es Dios hablándole a ella; el claro esquema comunicativo presente en *Su Vida* se quiebra, aunque el lector destinado para los *Afectos* también sea el confesor. A lo largo del texto Josefa les habla a sus confesores, a Dios y a su alma, o bien, asume la voz divina y es Dios quien enuncia y se dirige a Josefa, por momentos (como este) la ambigüedad es total ya que no siempre realiza una delimitación de las voces.

Es esta ambigüedad la que le permite escribir como si estuviera predicando al remitir a esta especie de parábola para hablar del vínculo con la divinidad a través de las figuras del criado y el rey, cuando lo esperable para el género femenino es que ella reflexione en torno a esto de manera personal, singular, desde la experimentación de emociones (amor, sufrimiento y temor) y desde una retórica amorosa asumiendo el lugar que le corresponde como esposa de Cristo, en tanto “la relación con el esposo amoroso era intensa y personal” (Lavrin 2016: 105). Otra forma de operar este desvío se ve en el Afecto 78 donde tematiza el vínculo con Cristo a partir de una paráfrasis de los seis primeros versos del salmo sesenta y dos:

Desde esta luz que me das, velo a Ti; y como el que en una noche oscura, triste y trabajosa, ve algún rayo de luz (...) *mi alma in terra deserta* desea a Ti, Dios mío. Como el que se halla sin camino, andando por la soledad, desea con grandes ansias salir al puerto, y llegar a saludar la dulce patria, libre de horribles temores y sustos (Castillo 1956a: 253).

Nuevamente, las citas en latín no son presentadas como dichas por la divinidad, sino que son introducidas directamente por ella; Josefa parte del discurso autorizado de las escrituras (citas o imágenes del salmo sesenta y dos, como la luz y el desierto) para desarrollar su propia voz desde un discurso poético que da cuenta de los anhelos y uniones místicas; y, a la vez, desde un conocimiento sorprendente de la biblia que se manifiesta en las referencias intercaladas a otros pasajes bíblicos y las relaciones que tiende entre ellos.

Tristeza: en los bordes de la melancolía

La tristeza es también un elemento central en su autorrepresentación, al igual que el sufrimiento, es abordada desde la hipérbole, a tal punto que por momentos se habla de melancolía. Esta toma rostro para representar sus ansias y alejamiento de Dios, así como los conflictos en el convento. Dentro de las variadas significaciones y desplazamientos que la

melancolía ha tenido a lo largo de su historia, en la teoría de los humores estaba asociada a la bilis negra. Se creía que al calentarse podía producir un estado de éxtasis que dotaba al individuo de todos los saberes, de una inteligencia superior, o bien de la capacidad de predecir el futuro o, incluso, de dominar idiomas jamás estudiados (Orobitg 2010); de este modo, la melancolía y la tristeza estuvieron asociadas a la inteligencia y al entendimiento. Algunos tratadistas y discursos médicos distinguían este tipo de melancolía, (*atra bilis*, cólera adusta) retomada de la tradición aristotélica, de otra natural, propia de los hombres necios, torpes y risueños (asociado con la frialdad y sequedad).

No obstante, a partir de finales del siglo XVI y en el siglo XVII se desarrolló en España y otros países una reacción contra la melancolía inspirada y los estados de éxtasis que pasaron a ser atribuidos a una imaginación enferma o a la influencia del demonio (Orobitg 2010: 25). La melancolía, como predisposición fisiológica y anímica, era considerada habitual en las religiosas que también tendían a una excesiva reflexión ya que podía ser provocada por el encierro, desórdenes nerviosos o falta de afecto (Aristizábal Montes 2002: 13). Santa Teresa en el libro de las *Fundaciones* asocia la melancolía al demonio: "Yo he miedo que el demonio debajo de color de este humor como he dicho, quiere ganar muchas almas. Porque ahora se usa más que suele; y es que toda la propia voluntad y libertad llaman ya melancolía" (De Jesús 1957: 171); y María de San José de Salazar, "reconocía que la melancolía podía ser inducida por acciones que exageraban el desequilibrio de los humores, por ejemplo, penitencias extremas. Y con más convicción aún que Teresa, María llegó a creer que la melancolía era una condición grave, contagiosa, y casi imposible de curar" (Weber 2018: 3). Por lo cual, dentro del espacio conventual y en la época en la que se encontraba Josefa la melancolía se consideraba destructiva y estaba marcada por la pérdida de la razón en un individuo, además, "los melancólicos reunían las condiciones para que su mente fuera poseída por el demonio en sus períodos de tristeza" (Carvacho 2011: 356), y Josefa refiere haber tenido varios.

Esta connotación negativa se deja entrever en el texto, en las voces ajenas, tanto en la voz ficcionalizada del demonio: "es lo que todos dicen: que las melancolías y la soberbia oculta te han traído a este estado" (Castillo 2007: 187); como en la de sus compañeras. Así lo transmite Josefa:

Estando muy atribulada interior y exteriormente, y oyendo a algunas personas decir que me dejaba llevar de melancolía, entendí (como yo me afligía de esto, pensando si iban perdidos todos mis trabajos): que diera gracias a Nuestro Señor porque me había llevado siempre por el camino de la soledad y silencio y retiro de

criaturas (que es lo que ellas llaman melancolía) (...) Entendí: que si mi retiro o silencio, sólo naciera de melancolía, como temía yo, y otras han dicho, fuera imposible en tantos años haber perseverado en mi corazón los deseos de servir a Dios, y de agradarlo, que cada día crecen (Castillo 1956a: 174).

Sin embargo, la Madre Castillo hace de la melancolía un elemento constructivo en su autorrepresentación como monja sufriente. A partir del verbo “entender” (ya cargado con connotaciones de experiencias sobrenaturales y conocimientos infusos) trastoca el valor de sus actos: lo que era una acusación (“lo que ellas llaman melancolía”), la soledad, retiro y silencio, deviene un modo de singularizarse del resto y un designio de la voluntad divina, es Dios quien la llevó siempre por ese camino; por ende, se respalda con el *argumentum ad divinam voluntatem*.

Por otro lado, la voz de la divinidad frente a las grandes tristezas y congojas que sufre le dice:

Yo te crié para mí solo; y así, sólo en las almas que de veras me aman puse amor para contigo, y éste ha nacido del mío. Y tu descontento y amargura en todo lo criado, no ha nacido tanto de los trabajos, como de no hallar cosa que te llene ni alivie fuera de mí (...) Yo hice contigo como un amante esposo (...) le envía dones y prendas de su amor” (Castillo 1956a: 186).

Las palabras de Cristo se asemejan a la definición que el Diccionario de Autoridades ofrece de la melancolía: como “tristeza grande y permanente, procedida de humor melanchólico que domína, y hace que el que la padece no halle gusto ni diversión en cosa alguna”. A partir de este fragmento, Josefa queda singularizada mediante la voz divina como una de las “almas” que de veras ama a Cristo y por esta razón, sus “descontentos y amarguras” surgen de no encontrar consuelo fuera de él. De este modo, sus grandes momentos de tristeza no solo son representativos de su amor a Cristo, sino de los designios que él tiene para ella.

Conclusión

Si las emociones son asociadas negativamente en la época a la inmovilidad, lo corporal, la debilidad y lo pasional; Josefa opera un desvío en su uso y representación ya que sustenta desde allí una autoridad enunciativa y figuración como religiosa modelo y mística; generando nuevos sentidos en el discurso místico. Es así como Josefa no solo habla, sino que plantea otro vínculo con el mundo sobrenatural para hacer ingresar una voz que interpreta sus propias visiones,

pero también la palabra divina, leyéndola y comentándola. Estos fragmentos evidencian cómo ella sabe y puede manejar los registros esperados para su género, así como trascenderlos.

Bibliografía

Achury Valenzuela, Darío (1956). "Estudio Liminar". Castillo, Sor Francisca Josefa, *Afectos espirituales*, Vol. I, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional: 7-31.

Ahmed, Sara (2014). *La política cultural de las emociones*, México, Universidad Autónoma de México.

Albert, Jean-Pierre (1999). "L'écriture des mystiques: Affirmation ou effacement du sujet?". Iuso, Anna (ed.). *Scritture di donne. Un sguardo europeo*, Toscana, Protagon Editori: 23-32.

Arenal, Electa y Schlau, Stacey (eds.) (1989). *Untold sisters: Hispanic nuns in their own works*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Aristizábal Montes, Patricia (2002). "Locura mujer escritora: A propósito de Francisca Josefa de Castillo y Guevara". *Revista de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 8: 10-18.

Broomhall, Susan (2015). *Authority, Gender and Emotions in Late Medieval and Early Modern England*, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan.

Carvacho, René Millar (2011). "Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas .El demonio en los claustros del Perú Virreinal. Siglo XVII". *Historia*, vol. 2: 329-367.

Castillo, Sor Francisca Josefa (1956a). *Afectos espirituales*. Vol. 1, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.

Castillo, Sor Francisca Josefa (1956b). *Afectos espirituales*. Vol. 2, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.

Castillo, Sor Francisca Josefa (2007). "Su vida". Robledo, Ángela (ed.) *Su Vida*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho: 5-283

Colombi, Beatriz (2022). "Afectos, figuración y narración en la escritura conventual. La "Relación autobiográfica" de Úrsula Suárez". *Studia Aurea*, vol. 16: 77-96.

Franco, Jean (1994). *Las conspiradoras: La representación de la mujer en México*, México, El Colegio de México [u.a.].

García-Múnica, Daniela (2016). *Dolor, escritura y autofiguración en la Madre Castillo (1671-1742)*, Valencia, Universidad de Valencia

- Greenblatt, Stephen (1980). *Renaissance self-fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hernández-Torres, Ivette (2003). "Escritura y misticismo en los Afectos Espirituales de la Madre Castillo". *Revista Iberoamericana*, vol. LXIX: 653-665.
- Kirk, Stephanie (2009). "Padecer o morir: Ejemplaridad y escritura". *Estudios*, vol. 17: 145-173.
- Lavrin, Asunción (2016). *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Lewandowska, Julia (2013). "(Des)alienar las voces femeninas del convento: "La celda propia" de Sor marcela de San Félix". *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, vol. 18: 11-34.
- Lewandowska, Julia (2019). *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert.
- Martín Velasco, Juan (1999). *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta.
- McKnight, Kathryn Joy (1997). *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*, Amhrest, University of Massachusetts Press.
- Moore, Charles (2010). "Función y fuentes de "los indecibles" en "Los afectos espirituales" de la Madre Castillo (1671-1742)". *Hispania*, vol. 93: 345-356.
- Moscoso, Javiar (2017). "Pain and Suffering". Broomhall, Susan (ed.) *Early modern emotions: An introduction*, Londres-Nueva York, Routledge, Taylor & Francis Group: 45-48.
- Newton, Hannah (2017). "Holy affections". Broomhall, Susan (ed.) *Early modern emotions: An introduction*, Londres-Nueva York, Routledge, Taylor & Francis Group: 67-71
- Orobitg, Christine (2010). "Melancolía e inspiración en la España del Siglo de Oro". *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 87: 17-31.
- Quispe-Agnoli, Rocío (2018). "Mujeres en papel y tinta: Identificación, automodelaje y remodelaje en el archivo colonial". *Exlibris*, núm. 7: 45-59
- Robledo, Ángela (1992). "La Madre Castillo: Autobiografía mística y discurso marginal". *Letras Femeninas*, vol. 18: 55-63.
- San Agustín (1964). *Obras de San Agustín. Enarraciones sobre los Salmos*, vol. XIX, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Disponible en: <https://ia801601.us.archive.org/2/items/19EnarracionesSobreLosSalmos1/19%20Enarraciones%20sobre%20los%20Salmos%201.pdf>. Último ingreso 17/12/2023

Weber, Alice (2018). "Monjas melancólicas y confesores melancólicos en la vida y obras de María de San José Salazar". Atienza López, Ángela (ed.), *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex: 37-51